

# A filosofia universitária – Schopenhauer educador\*

Maria Lúcia Cacciola

*Professora de Filosofia Contemporânea do Departamento de Filosofia da USP*

\* Este texto foi apresentado como aula inaugural na abertura do ano letivo de 2011 do Departamento de Filosofia da USP.

discurso 41



Tomo o partido de remeter-me aos pensadores do século XIX, Schopenhauer e Nietzsche, para lançar uma luz sobre a contemporaneidade, nas suas diferenças e semelhanças em relação às questões suscitadas pelo ensino da filosofia na universidade. Por que a escolha desses filósofos? Isso se deve à sua posição radicalmente crítica do *status quo*, mas principalmente à sua preocupação em buscar na filosofia um saber em sentido próprio, independente e autónomo, e, sobretudo, independente do saber então dominante, a teologia.

Tal movimento, na direção constante em favor da construção filosófica como uma reflexão autónoma, firma-se já no século das luzes em Kant, um expoente da modernidade, que propõe a ideia de um saber que se volta sobre si mesmo, buscando seu estatuto e suas condições de possibilidade, enquanto analista e juiz de sua própria época.

Kant compõe *O conflito das faculdades*, em 1792, após a obra *A religião nos limites da simples razão*, pela qual ele sofreu as reprimendas do poder estatal representado pelo rei Frederico Guilherme II, sucessor pouco ilustrado, para não dizer obscurantista, de Frederico, o Grande, chamado de “rei filósofo”, em virtude de suas ligações com o mundo ilustrado. Kant foi admoestado pelo ministro do culto Wollner, que interditou a publicação de seus escritos por causa do texto sobre a religião, no qual, segundo ele, Kant teria se imiscuído indevidamente na questão religiosa, a ser resguardada das invectivas filosóficas. Foi recorrendo a estratégias que Kant conseguiu publicar os três textos que compõem o *Conflito* e que foram escritos em épocas diferentes e bem anteriores à sua publicação num único livro, o que se nota na falta de unidade que apresentam<sup>1</sup>. No prefácio, Kant refere-se à divisão de trabalho entre as faculdades que compõem a Universidade, comparando-a à divisão de trabalho numa indústria, o que pode

<sup>1</sup> Ver “Introducción” de José Caffarena à tradução espanhola de *La contenda entre las faculdades de filosofía y teología*, de Immanuel Kant, editorial Debate, Madri, 1992.

obviamente nos remeter à incipiente organização econômica capitalista da Alemanha de então. A divisão da administração do saber entre as faculdades era a da teologia, direito, medicina e, por último, a de filosofia; as três primeiras classificadas como faculdades superiores e a última como faculdade inferior. Essa hierarquia estaria baseada, segundo Kant, na *razão de Estado*, razão essa que ele afirmava não corresponder a uma divisão racional propriamente dita, a saber, da *razão natural*. A razão de Estado classificava desse modo as faculdades em função do domínio exercido pelo poder: no topo, a de Teologia, que dirigia os espíritos dos súditos tendo em vista suas crenças e ações; a segunda, que organizava o regime de bens e propriedades; a terceira, a Medicina, administrava a política de saúde em prol de súditos saudáveis para bem servir o Estado<sup>2</sup>. A faculdade de filosofia, sem interferência direta na administração estatal, ocupava o lugar inferior. Kant, em nome da razão ilustrada, propõe a inversão da ordem estabelecida. A faculdade de filosofia ocuparia o primeiro posto, seguida pela de medicina e a de direito, vindo, por fim, a de teologia. Desde que as faculdades ditas superiores se ocupam em formar os funcionários do Estado com interferência direta na vida e no comportamento dos súditos, e a de filosofia se ocupa de saberes independentes, ou melhor, apartados da ingerência direta do Estado, cabendo-lhe o lugar da razão ao incumbir-se de criticar os demais saberes aplicados e de confrontá-los com os ditames racionais, obedecendo, nessa tarefa, apenas à legislação da razão<sup>3</sup>. Surge daí o que Kant chama de conflito legal com as demais faculdades, já que ela pode e deve contrapor-se a seus estatutos e ensinamentos, a partir de sua liberdade exclusiva, inseparável da razão. As faculdades ditas superiores, desde que ligadas à ação do Estado, quer sobre os espíritos, quer sobre os bens materiais dos súditos, não podem ser chamadas de livres, estando subordina-

<sup>2</sup> KANT, I. *Der Streit der Fakultäten*, A 6,7 Werke, v. 9, DTM Darmstadt, 1975.

<sup>3</sup> *Id.*, *ibid.*, A 25,26.

das aos fins do Estado; seu saber é, pois, heterônomo, por não ter como fonte apenas a razão<sup>4</sup>.

Kant, no prefácio ao *Conflito*, ao se defender das acusações feitas pelo ministro Wollner, põe-se como mestre do povo e afirma que, em tal qualidade, não lhe teria sido permitido exarar suas opiniões sobre a religião da sua pátria, o Cristianismo, para criticá-la, pois isso configuraria um conflito ilegal de faculdades, por imiscuir-se no saber afeito tão-somente à faculdade de teologia<sup>5</sup>. Mas, a partir do próprio ponto de vista de Kant, expresso no primeiro texto do *Conflito das faculdades*, que trata do conflito entre a faculdade de teologia e a de filosofia, a afirmação de que a religião não pode ser criticada é questionável. E ainda, se nos remetemos ao prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, lemos numa nota do próprio autor que

a nossa época é por excelência uma época de crítica à qual tudo deve submeter-se. De ordinário a religião por sua santidade e a legislação por sua majestade querem subtrair-se a ela. Mas neste caso provocam contra si mesmas uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma reverência sincera, reverência que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar seu exame crítico e público<sup>6</sup>.

Cabe, assim, ao tribunal da razão pura, que é a própria *Crítica*, emitir juízos sobre qualquer matéria do conhecimento, não se detendo em nada. Se compararmos esse texto de 1781 com o texto de 1783 no qual ele responde à pergunta: “O que é o esclarecimento?”, vemos que o exercício dessa liberdade se aplica ao uso público da razão e não ao uso privado, caracterizado pelo exercício de alguma função na administração estatal ou a ela ligada; pois a liberdade aí poderia revelar o intuito de subverter a

4 *Id.*, *ibid.*, A 36,37.

5 *Id.*, *ibid.*, “Vorrede”, A XXI, XXII, XXIII.

6 KANT, I. “Prefácio a primeira edição”. In: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke, v. 3, A XI, nota 2.

ordem institucional estabelecida<sup>7</sup>. É como erudito ou letrado que se é sujeito da faculdade de julgar e se pode criticar livremente, e não como militar, sacerdote ou professor. Ao tomar distância de sua função, na escrita para o público leitor é que a crítica se torna eficaz, podendo até mesmo influenciar os governantes. Daí se vê que Kant não pode ser considerado um crítico radical da *razão do Estado*, ao menos nesse texto em que Frederico, o Grande, é uma espécie de protagonista principal, já que só com seus poderosos exércitos seria possível defender a época a caminho das luzes<sup>8</sup>. Seis anos depois, sob o sucessor de Frederico, as coisas tomam um rumo diferente e, no mencionado prefácio do *Conflito*, em 1792, a atitude de Kant de elogiosa ao rei torna-se defensiva, recusando-se a admitir ter feito qualquer juízo sobre a religião e afirmando sua posição de súdito fiel de sua majestade, ao aceitar a proibição do rei de não publicar seus escritos, embora, como ele mesmo explica em nota, apenas enquanto o rei fosse vivo<sup>9</sup>. Astúcia de Kant?

Levando a distinção feita entre uso público e privado da liberdade ao pé da letra, por que então esse privilégio da faculdade filosófica, se o seu poder na prática, ou melhor, no que tange ao Estado, é quase nulo?

A faculdade de filosofia pode pois ocupar-se de todas as doutrinas, para submeter sua verdade a exame. Ela não pode ser punida com um interdito pelo governo, a menos que este aja contrariamente a seu intuito próprio e essencial e as faculdades superiores devem admitir suas objeções e dúvidas, desde que publicamente expostas. Sem tais críticas, as faculdades dominariam sem incômodos e teriam assegurados de modo despótico os seus ensinamentos<sup>10</sup>.

7 KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 110.

8 Como bem explica R. Torres no texto “Quem é a ilustração?”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

9 KANT, I. “Prefácio”. In: *Streit der Fakultäten*. Werke, v. 9.

10 KANT, I. A 27: “Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Facultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die

Não é a primeira vez que Kant compara o dogmatismo ao poder despótico. No prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, ele exhibe a luta entre dogmáticos e céticos como combate entre déspotas e nômades. E na *Disciplina da razão pura*, com respeito ao seu uso polêmico, ao frisar a necessidade da crítica que nada pode coibir, nada havendo de tão sagrado nem de tão importante que dela possa esquivar-se, Kant afirma que é sobre tal liberdade que se assenta a própria existência da razão <sup>11</sup>. Por estar distante da prática do poder, é que a faculdade de filosofia pode garantir a liberdade de crítica e o antidogmatismo; nesse caso, a faculdade inferior, ao se ocupar com doutrinas que não tomam como fio condutor o comando de um superior, é o lugar da própria razão, ou seja, a faculdade de julgar com autonomia. Kant não se cansa de sublinhar que à faculdade de filosofia interessa apenas a verdade dos ensinamentos e que, portanto, ela se submete apenas à legislação da razão, que é a sua própria lei, e não à legislação do governo <sup>12</sup>.

Cabe à faculdade de filosofia, cujo âmbito era na época bem mais amplo que o de nossos dias, compreendendo tanto as ciências humanas como a física e a matemática, orientar as demais, a saber, julgá-las de acordo com os ditames da razão, a partir da liberdade que lhe é inerente. Kant espera assim que, algum dia, essa faculdade inferior possa tomar seu lugar autêntico, tornando-se a faculdade superior.

Nos textos que tratam da Universidade, e que pressupõem uma determinada escolha filosófica prévia, os assim chamados pós-kantianos, apesar de suas divergências em relação ao ensino da filosofia e às críticas em relação ao ensino universitário de seu tempo, têm como preocupação central a ideia de sistema, a saber,

*sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können”.*

<sup>11</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* B767. Werke, v. 4.

<sup>12</sup> KANT, I. *Streit der Fakultäten* A 25.

uma unidade sistemática deve presidir a Universidade, de acordo com o conceito plenamente realizado da razão<sup>13</sup>.

Hegel, num escrito de 1816, destinado a Von Raumer, conselheiro do governo da Prússia, sobre o ensino da filosofia na universidade, opina que este deve levar a aquisição de conhecimentos determinados e, para isso, tem de se submeter a um procedimento metódico e ordenador. Hegel combate a prática de uma reflexão pessoal, como se o aprender a filosofar revelasse um pensamento pessoal. Ele critica um ideal de originalidade que consiste na exigência de cada um ter seu próprio sistema, tendo de mostrar que pensa diversamente dos outros. Ora, a filosofia não pode estar baseada numa fantasia e nem numa intuição, mas num pensamento cuja transmissão exige clareza para que se torne um *bem comum*. Já que não é um saber dado de nascença, como a razão, a filosofia deve ser ensinada e a sua transmissibilidade faz com que o seu lugar seja o de propedêutica a toda ciência. A filosofia compreende, para ele, as seguintes matérias: a lógica e a metafísica anteriores, que compõem o universal abstrato; o universal concreto, por outro lado, se divide em filosofia da natureza e filosofia do espírito, compreendendo esta última a psicologia, a antropologia, o direito, a estética e a filosofia da religião, e a história da filosofia<sup>14</sup>.

Schelling, nas *Lições sobre o método do ensino acadêmico*, expõe a necessidade de um sistema do saber, mostrando como o saber absoluto congrega e abrange os saberes particulares. Esse saber absoluto expressa-se no saber filosófico.

O mundo de conhecimento puro e simples, absoluto em todos seus aspectos, será pois aquele que terá imediatamente e em si mesmo por fundamento e por objeto o saber originário. A ciência que possui como

13 *Philosophies de l'université*: textos de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt e Hegel reunidos por iniciativa do Collège de France, Paris, Payot, 1979, "Presentation", p. 15.

14 HEGEL, G. W. F. "De l'enseignement de la philosophie à l'université". In: *Philosophies de l'université*. Paris: Payot, 1979.



arquétipo apenas o saber originário é necessariamente a ciência de todo saber, isto é, a *filosofia*<sup>15</sup>.

“A filosofia é a ciência das ideias ou dos arquétipos eternos das coisas.”<sup>16</sup> Para que haja filosofia, há que haver uma intuição intelectual, que Schelling explica como intuição imediata da razão. A própria construção filosófica é a apresentação na intuição intelectual, ao passo que a intuição matemática é refletida no sensível<sup>17</sup>. Ao se perguntar sobre o aprendizado da filosofia, afirma que não se pode ensiná-la como faculdade de apreender o absoluto; só as suas formas particulares podem ser ensinadas, o que não significa que todos possuam a filosofia e que se possa filosofar tão naturalmente quanto se pensa ou se combina ideias. “O que não se ensina é a arte de filosofar ou a arte dialética, mas se pode exercê-las pelo ensinamento.” A filosofia é também poesia, e a imaginação tem nela um papel preponderante<sup>18</sup>.

Fichte, no plano para a Universidade de Berlim de 1806, propõe a reinvenção do saber, através de uma prática, decisiva para a reflexão. Para Fichte, é a ação livre do homem a condição para a filosofia. O ensino universitário jamais deve ser mera repetição do que está nos livros. E se, nos seus primórdios, as universidades justificavam sua existência como substitutas de livros raros ou inexistentes, diante da abundância de textos, Fichte considera totalmente supérfluo que os professores os recitem diante dos alunos. Em todo caso, a leitura é ainda assim preferível à exposição oral do conteúdo dos livros, pois diante de um texto podemos meditar, reler o que não compreendemos, ao passo que, durante uma aula, o professor não detém o curso de sua exposição para saber se o aluno o acompanha, interrompe a aula quando toca o sinal

15 SCHELLING, F. W. J. “Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums”. In: *Philosophies de l’université*. Paris: Payot, 1979, p. 80.

16 *Id.*, *ibid.*, quinta lição, p. 81.

17 *Id.*, *ibid.*

18 *Id.*, *ibid.*, sexta lição, p. 90.

e só retoma o que estava falando na aula seguinte. Como é quase impossível para o aluno intervir no discurso do professor, ele é tomado de um espírito de resignação, que irá acompanhá-lo na leitura dos livros, tirando-lhe a iniciativa de agir <sup>19</sup>.

A universidade verdadeira, em contrapartida, seria uma escola da arte de utilizar o entendimento como faculdade de julgar, a saber, a arte de criticar, de discriminar entre o verdadeiro e o falso, o mais e o menos importante. Essa arte é a de bem utilizar o juízo. Ora, se em cada saber particular essa arte sofre limitações, só na filosofia ela se completa e reflete sobre si mesma. É a filosofia que compreende toda e qualquer atividade do espírito e os saberes particulares devem ser a expressão dela. O artista do saber é, em primeiro lugar, o filósofo. É preciso, assim, encontrar um professor que institua uma escola da arte do saber e que pratique a filosofia como arte. A influência sobre o aluno só cabe a esse professor e aos que contestam, com o perigo da unilateralidade e da fé cega em uma só pessoa; argumentando que numa universidade deve haver uma diversificação de sistemas, Fichte responde que eles dão mostras de não terem um conceito de filosofia e nem do filosofar como arte. O professor deve ter um sistema, embora não deva partir dele para ensiná-lo, pois deve estimular cada um a pensar por si mesmo e a chegar por si mesmo a esse sistema, chegando ao mesmo resultado que o professor, pois no caso contrário terá errado. Se o professor se contrapuser afirmando algo, estará instituída a polêmica, tese e antítese serão postas e desaparecerá a escola de arte filosófica; no seu lugar, se instaura o conflito entre positividades fixadas, ou melhor, para usar um termo anacrônico, a reificação ou coisificação da filosofia<sup>20</sup>.

No §19 de seu projeto para a Faculdade de Berlim, diz Fi-

19 "Plan d'édutif d'un établissement d'enseignement supérieure" (deducirt Plan einer zu Berlin errichtenden höheren Lehranstalt). In: *Philosophies de l'université*. Paris: Payot, 1979, p. 167-8.

20 *Id.*, *ibid.*, p. 186-8.

chte que essa pura forma do saber que é o espírito filosófico deve transformar a matéria científica numa unidade orgânica, em que se delimite o saber do não saber. Confessa, por fim, que o ideal de uma filosofia como reguladora de toda atividade científica está bem longe ainda. No seu espírito, ele reproduz de algum modo o pensamento de Kant, que detecta na faculdade inferior, a de filosofia, o fio condutor crítico para os demais saberes na Universidade e a eleva ainda mais alto, como o verdadeiro saber originário de que decorrem todos os outros. A filosofia é a expressão do ideal do saber e o filósofo deve elevar-se à posição de guia, situando-se no topo do conhecimento. Há a esperança de que a filosofia seja por fim reconhecida como guia e fundamento do saber.

Schopenhauer propõe uma volta a Kant, após o que ele chama de desvios dos seus sucessores, Fichte, Schelling e Hegel, duramente criticados e chamados por ele de sofistas, por serem professores estipendiados. À diferença dos “professores de filosofia”, Schopenhauer não propõe um plano para a Universidade estruturado a partir da sua própria filosofia, mas dirige suas críticas diretamente ao ensino da filosofia nas universidades. Nisso, já se separando de Kant, que busca integrar a filosofia na estrutura universitária, preocupado com o seu papel de instância crítica dos demais saberes, não reproduz a fé na Ilustração, que poderia levar a faculdade de filosofia ao reconhecimento como faculdade superior, desde que lugar próprio da razão. Ao contrário, a filosofia universitária é apresentada por ele como algo impossível, por falta de autonomia da Universidade em relação ao Estado e à Igreja. Como diz Márcio Suzuki, na apresentação à tradução do texto de Schopenhauer, *Sobre a filosofia universitária*, a Ilustração, diante do fracasso do projeto kantiano, poderá ainda ser uma ilustração para poucos, “os eleitos pela aristocracia da natureza”, que “por dons especiais conseguirem libertar seus intelectos

da ‘tutela’ da vontade”, o gênio que pensa por si mesmo<sup>21</sup>. De algum modo, o ideal de Schopenhauer continua, pois, a ser o da ilustração como independência da faculdade filosófica, apesar do caminho barrado para a época ilustrada, ou melhor, sua total impossibilidade. O viés kantiano leva-o a exigir a independência da filosofia diante da teologia, e, desse modo, ele se junta ao seu mestre na admissão de um conflito legítimo entre a faculdade de filosofia e a de teologia; porém, à diferença de Kant, este conflito parece-lhe insanável, dada a impotência da razão em coibir a ingerência da Igreja no Estado e deste na universidade. O Estado não é para ele o lugar da realização da vida ética, mas uma abstração que esconde o interesse de dominação, apenas uma imagem ampliada dos interesses dos indivíduos que o compõem. O fato de que os professores de filosofia exerçam uma atividade remunerada faz com que eles percam a liberdade de reflexão, estando tão a serviço do Estado quanto os professores de direito, os de teologia e os de medicina. A razão como órgão da filosofia não triunfará sobre o interesse pelo ganha-pão, mesmo porque, na metafísica imanente de Schopenhauer, é a vontade de viver que se impõe na maioria dos casos à racionalidade, entrando por essência a realização do esclarecimento.

Vejamos agora uma possível origem de sua crítica aos professores de filosofia. De acordo com Paulo Arantes, no texto *Paradoxo do intelectual*, Schiller expõe sua crítica ao *Brotgelehrte*, intelectual especializado e assalariado, que só se dedica à sua ciência, paradoxalmente, na aula inaugural que proferiu na Universidade de Iena. Schiller o contrapõe, enquanto especialista, ao espírito filosófico que busca o saber como um todo. Essa crítica à filosofia como ganha-pão é reavivada por Schopenhauer e a seguir por Nietzsche; em que termos, é o que buscaremos explicitar. Arantes assim esboça os traços gerais dessa crítica: ao *Brot-*

21 SUZUKI, M. “Ilustração para poucos?”. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. XLIV.

*gelehrte* (intelectual estipendiado pelo Estado ou pelo mercado)

interessa apenas sua atividade, que consiste exclusivamente no cumprimento de certos ditames, dentre os quais se destaca o de ocupar um posto, de tal sorte que a melhoria de sua situação material e a sua sede de nomeada constituem os únicos motivos de pôr em movimento as forças de seu espírito operoso e fatigado, aliás empenhados por inteiro na rotina profissional do ensino acadêmico; tudo o que o aparte dessa trilha, como o interesse mais variado e ventilado pela vida do espírito, seria tempo roubado ao exercício do *métier*<sup>22</sup>.

Resumindo Arantes: a recompensa desses intelectuais estaria apenas no “reconhecimento da opinião pública” e dos jornais, nos “cargos honoríficos e no avanço da carreira”, tornando-se a ciência e a arte as ferramentas de toda sua astúcia para a manutenção dos institutos que lhe asseguram a sobrevivência; [...] “sua única aspiração é o salário, por sinal, ruim”<sup>23</sup>.

Eis a figura acabada do sofista, remunerado para filosofar e que se encarna para Schopenhauer nos professores seus contemporâneos, Fichte, Schelling e Hegel, por ele acusados de estarem a serviço de um sistema de saber, cuja linguagem denunciaria dogmas da religião ao falar sobre o Absoluto, o espírito e a razão que visa o Incondicionado, por meio de intuições intelectuais. A necessária separação entre religião e filosofia, que garante a independência dessa última, cai por terra. Schopenhauer não rejeita *in limine* a religião, mas a situa no papel de metafísica do povo, em vista de uma necessidade metafísica inerente aos homens; ela é útil, sem dúvida, para os não cultivados que se contentariam com um saber alegórico, por não disporem de meios para alcançar o saber filosófico ou a verdadeira metafísica. O filósofo de

22 ARANTES, P. E. “O paradoxo do intelectual”. In: *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

23 *Id.*, *ibid.*, p. 23, nota 17, sobre o texto de Schiller *O que é e por que se estuda a história universal*, aula inaugural do autor como professor de história da Universidade de Iena.

Dantzig professa, porém, a partir de sua metafísica da Vontade, um decidido ateísmo, na expressão de Nietzsche, já que descarta um Deus pessoal na figura de um criador ou de uma inteligência ordenadora supramundana ou uma vontade consciente de si que agisse em vista de um fim. Rejeita também o Deus dos panteístas, pois estes, ao afirmarem que Deus é o Mundo, mantêm o enigma ao presumir explicar o mais conhecido pelo mais desconhecido. Todavia, é no intelecto humano, especialmente no filósofo e no artista, que a Vontade como impulso cego toma consciência de si mesma, tornando clara sua essência, o que mais uma vez remete Schopenhauer ao ideal da *Aufklärung*. É preciso atentar para o fato de que não é pela via do conhecimento das representações que se dá o conhecimento da vontade, mas sim por meio da experiência corporal de cada um e de um conhecimento especial, o do gênio na arte, “olho claro do mundo” que apreende as Ideias, também o sujeito moral, por meio da observação e realização dos atos virtuosos, baseados na compaixão, chega à vontade como essência. A partir de sua ética, se pode afirmar que Schopenhauer mantém as virtudes cristãs, embora a religião que mais condiz com sua metafísica, de forma sempre alegórica, é o budismo, sobretudo por descartar o teísmo, sob qualquer de suas formas<sup>24</sup>.

O retorno a Kant, todavia, não se dá sem crítica. Na *Crítica da filosofia kantiana*, Kant é o gênio, solitário como uma palmeira, que cresce longe da floresta. Quanto à concepção da relação entre os homens, e à possível melhora moral da humanidade, Kant se ilude e Schopenhauer acaba por recusar a sua visão ética por completo, contrapondo a ela uma visão mais pessimista do homem, um ser incapaz de submeter, de modo eficaz, seus impulsos a uma abstração, tal como o imperativo moral. Apesar disso, o grande mérito de Kant teria sido o de distinguir o fenômeno da coisa em si, pondo

24 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Unesp, 2005. Ver também *Idem. Suplementos ao mundo*. Werke, v. II. Darmstadt: Lönneysen DBC, 1976.

limites à razão, que só pode ter por objeto o mundo fenomênico. O outro grande mérito de Kant teria sido a distinção entre caráter inteligível e sensível, este como mera manifestação do primeiro; Schopenhauer afirma que o caráter inteligível, desde que é vontade manifestada no indivíduo, é imutável. Mas, se Kant criticou as provas da existência de Deus, pondo um fim à velha metafísica, ele teria voltado atrás justamente em sua concepção da razão como prática, que teria adquirido os mesmos direitos que a teórica ao impor o dever moral como um imperativo necessário, que, para Schopenhauer, disfarçava, através de seu formalismo, um comando divino. Além disso, Kant teria reintroduzido Deus, a imortalidade da alma e a liberdade ao assumi-los como postulados éticos, sem os quais desapareceria o estímulo para agir moralmente<sup>25</sup>.

O espírito absoluto em Hegel e o eu absoluto de Fichte seriam, segundo Schopenhauer, outros nomes para Deus. E se Fichte é até certo ponto poupado por ter perdido sua *venia legendi* por acusação de ateísmo, o mesmo não se dá com Hegel, acusado de representante da filosofia oficial. É a filosofia de Schelling que teria tomado o lugar da de Hegel, depois de perdida a supremacia do hegelianismo. Schopenhauer ironiza a volta de Schelling a Berlim, como apogeu da grande farsa Hegel. O curso de Schelling, chamado para Berlim por Frederico Guilherme IV, “o romântico no trono”<sup>26</sup>, teve seu início em 1841, e para calcular sua importância cultural na época basta nomear alguns dos seus ouvintes: o filósofo da natureza Steffens; o zoólogo Lichtenstein; o fundador da Escola histórica do direito, Savigny; Bakunin, que mais tarde fundou a 1ª Internacional, e Engels. Diante dessa ilustre audiência, Schelling contava, segundo Schopenhauer, as “notícias fresquinhos de Deus”<sup>27</sup>.

25 *Idem. Crítica à filosofia kantiana*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 86 e ss. [Col. Os Pensadores].

26 *Idem. Fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 63 e ss.

26 SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p. 7 e 8.

27 *Id., ibid.*, p. 15, nota 21.

Em suma, a filosofia não é própria para o ganha-pão, pois este torna necessária uma atitude submissa, capaz de tomar qualquer partido, como já mostrara Platão ao falar dos sofistas; e Schopenhauer menciona aqui o início do *Protágoras*, no qual Platão descreve “a prática sofista com comicidade e graça insuperáveis”<sup>28</sup>. Também nas obras dos filósofos de cátedra esse ranço de dependência se mostra, pois lhes “interessa que o superficial e sem espírito prevaleça” – se algo de profundo aparecer, estão prontos para sufocá-lo, e, para isso, formam “panelinhas e partidos e se apoderam dos jornais literários, citando as importantes obras dos colegas, para desorientar os leitores”<sup>29</sup>.

Tão anti-hegeliano como Schopenhauer, Nietzsche também faz a crítica dos idealistas e dos *Brotgelehrte*. Numa das *Extemporâneas*, indica Schopenhauer como o educador filosófico por excelência, por jamais ter feito concessões quer ao poder da Igreja, quer ao do Estado; por isso é o verdadeiro educador, aquele que pode nos conduzir à verdade sobre nós mesmos e sobre a nossa época. Nietzsche lembra que Schopenhauer não foi filósofo de profissão, tendo começado sua vida detrás de um balcão de comerciante, ambiente mais arejado, porque às voltas com o interesse concreto dos homens<sup>30</sup>. O convívio com o interesse teria despertado no filósofo a consciência de que este é a mola mestra da humanidade. Para Horkheimer, no texto “A atualidade de Schopenhauer”, esse senso do comerciante em Schopenhauer se torna filosófico e a filosofia para ele existe “para que ninguém se deixe enganar”<sup>31</sup>.

28 *Id.*, *ibid.*, p. 27. Sócrates questiona o ensinamento sofista quando leva Hipócrates a se perguntar sobre aquilo que ele deseja aprender de Protágoras. Se tomarmos aulas com um técnico e o pagarmos, será para ser técnico na mesma arte como, por exemplo, a construção de navios ou a escultura; se procurarmos e remunerarmos o sofista para nos ensinar, será certamente para tornar-nos sofistas. O que é um sofista, se pergunta Sócrates. O sofista torna hábil para o discurso, porém sobre o que ele fala? A crítica de Sócrates é à falta de um objeto determinado do saber do sofista.

29 *Id.*, *ibid.*, p. 37.

30 NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. In: *Obra incompleta*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 78 [Col. Os Pensadores].

31 HORKHEIMER, M. “Die Aktualität Schopenhauers”. In: EBELING; LÜTKEHAUS



Para Nietzsche, Kant também é uma exceção, apesar de precursor da filosofia dos professores e dos professores de filosofia. Mas “o gênio de Kant teria permanecido em estado de crisálida”, pois sua filosofia mostra traços de dependência para com o Estado; ao exercer sua função de professor, era modesto e cordato. Não teria podido justificar a filosofia universitária, se esta fosse acusada. Para Nietzsche, Platão e Schopenhauer, se professores poderiam ter elevado e justificado a filosofia universitária, mas quem ousaria colocá-los em tal posição? O Estado, segundo ele, tem medo da filosofia e só não teme aqueles que apenas aparentam ser filósofos, mas que não levam tão longe a crítica. Injusto ou não, Nietzsche se refere aqui ao vínculo de subordinação com o Estado, que alguém que é seu funcionário tem de aceitar, o que, aliás, o próprio Kant reconhece no ensaio “O que é o esclarecimento?”, de 1783, ao admitir que quem detém um cargo numa instituição não poderá colocar-se contra ela, ao desobedecer. Isto é, se a liberdade no seu uso público é irrestrita, deixando espaço para a expressão por escrito de suas críticas, o mesmo não acontece com a liberdade durante o exercício do cargo, que tem limites, sob pena de subversão das próprias instituições, pondo até mesmo a perder a própria Ilustração. “Raciocinai, mas obedeci” é o mote de Frederico, o próprio sujeito da Ilustração<sup>32</sup>.

Na *Terceira extemporânea*, Nietzsche relata como Schopenhauer, ao bater de rijo contra seu tempo, teve de enfrentar perigos mortais: a solidão, o silêncio e o desprezo de seus contemporâneos, ou melhor, daqueles que não se revoltam contra a banalização da cultura, tornada objeto de lucro dos comerciantes e de promoção do Estado. Seus inimigos seriam os interesses bem distribuídos entre os eruditos e aqueles de quem dependem, inte-

(orgs.). *Schopenhauer und Marx*. Originalmente publicado em *Zur Kritik der Instrumentelle Vernunft*, 1974.

32 KANT, I. “O que é o esclarecimento?”. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 105-6.

resses que se tornariam empecilhos para a verdadeira arte e para a filosofia<sup>33</sup>.

Schopenhauer se aproxima de Fichte na exigência de pensar por si mesmo e não a partir dos outros, e de Fichte e Schelling na consideração da filosofia como arte. Nietzsche, por sua vez, demonstra sua afinidade com o filósofo de Danzig, ao denunciar a esterilidade da erudição, que afasta da vida e se transforma em mero jogo de conceitos. Ambos condenam as abstrações vazias e o formalismo. E a moral kantiana é seu alvo predileto, ao aproximarem o imperativo moral e a recuperação a partir dos postulados práticos, dos objetos da metafísica clássica, em débito com a teologia: Deus, alma imortal e liberdade.

Voltando a *O paradoxo do intelectual*, essa crítica à burocratização do intelectual, inaugurada por Schiller inspirado em Rousseau, e fundada na divisão do trabalho é retomada por Marx num escrito de juventude, *Crítica do direito público hegeliano*, no qual Marx descreve a intelectualização do burocrata. Nesse processo, o pão se transubstancia no cargo e a finalidade do Estado se transforma numa finalidade privada de ascensão a postos mais elevados. Essa crítica ao intelectual dominado pelos seus interesses de sobrevivência mostra, acima de tudo, a ilusão em que ele está imerso sobre a natureza do seu fazer e sobre a própria existência do Estado como mero instrumento de classe<sup>34</sup>. Aqui, ao que parece, nos reencontramos de certo modo com a crítica de Schopenhauer ao intelectual burocrata a serviço do Estado, que busca apenas viver da filosofia para sustentar a si e à sua família, tendo nisso seu único Ideal. Ele se engana, ao enganar aos demais.

Por fim, perguntamos o que pode dar hoje a pensar essa distância que separa o verdadeiro educador filosófico do seu alvo

33 NIETZSCHE, F. "Schopenhauer als Erziher". In: *Unzeitgemässe Betrachtungen [Considerações Extemporâneas]*. Ulm: Ullstein Buch Herausgegeben K. Schlechta, 1972.

34 ARANTES, P. E. "O paradoxo do intelectual". In: *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, nota 17, p. 23.

de crítica, o filósofo de profissão, que nada mais faz que buscar seus interesses demasiado humanos, pondo em perigo, com seus tiques institucionais, a própria filosofia, pois, em vez de *educar* para ela, dela *desvia*, como expõe Nietzsche por meio do jogo de palavras, destacado por R. Torres na nota 12 da tradução de *Schopenhauer educador*: entre *erziehen*, educar, e *abziehen*, desviar<sup>35</sup>. Como diz ainda Nietzsche:

e se o alívio de não ser filósofo, depois de terminada a prova de filosofia, verdadeira provação, fosse justamente o propósito do Estado e ‘a educação para a filosofia’ [*Erziehung zur Philosophie*], em vez de conduzir a ela, servisse somente para afastar da filosofia [*Abziehung von der Philosophie*]<sup>36</sup>?

Essa tomada de posição anti-institucional extremada diante dos estabelecimentos de ensino, própria a esses autores do século XIX, que, afinal, partem de uma problemática moderna inaugurada de certo modo por Kant, pode servir como ponto de partida para se repensar o estudo da filosofia nos estabelecimentos públicos, numa atitude de reformular seus parâmetros, reforçando sua presença autônoma. Diante do questionamento dos seus pressupostos e da exposição do que seriam os desvios de “uma postura filosófica” digna desse nome, isto é, uma busca de sabedoria, se poderia pensar qual a posição mais eficaz desse ensino, a saber, a possibilidade de manter sua existência o mais afastada possível de quaisquer ingerências que pudessem fazer dele uma mercadoria atrativa num Estado, que se limitasse a ministrá-lo em função de interesses. Se tais riscos estariam presentes num estabelecimento de ensino público, o que não dizer do abandono dele à esfera privada, exclusivamente preocupada com o lucro? Seria talvez ingênuo supor, numa sociedade voltada para a mercadoria, que a

35 NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*. In: *Obra incompleta*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 81 [Col. Os Pensadores].

36 *Id.*, *ibid.*

existência da filosofia teria alguma garantia e que o espírito crítico que lhe é inerente possa fazer face a interesses mais poderosos. Mas mesmo que o estabelecimento público fosse hoje um reduto um pouco mais confiável, o espírito crítico tem de manter-se nele em guarda para garantir a liberdade e a qualidade do ensino, e isenção no recrutamento de seus mestres.